

Problemas actuais sobre a Eucaristia

Um dos problemas mais candentes da vida actual da Igreja concentra-se no tema da presença eucarística. O caso suscita discussões, estabelece confrontos, provoca, com maior ou menor firmeza, actos officias do Magistério.

Sem querer entrar no âmago do problema, nem dar a estas páginas a pretensão de estudo completo e exaustivo, limitar-me-ei a um trabalho de fácil cicerone: introduzir o leitor pela porta da questão e, com simples palavras, de natureza preambular, oferecer-lhe uma rápida amostra sobre a panorâmica de conjunto do tema em causa, traçar as feições características da ideologia em batalha, e ainda, de modo particular, a diferença de nível em que os contendores se situam.

Digamos, antes de mais, que toda a confusão se origina neste ponto, ou, pelo menos, enfrentamos aqui o nó mais apertado de toda a problemática: se todos falassem a mesma linguagem, se houvesse uma afinação geral de mentalidade, se os esquemas culturais, envolvidos em jogo, coincidissem em boa paz e harmonia, as divergências doutrinárias poderiam existir, é certo. Mas não há dúvida de que ficavam bem definidos os contornos das diversas opiniões; e o diálogo, só por isso, teria em avanço um grande passo em frente. Todavia, o bico de obra é, exactamente, o problema da linguagem e da cultura. E, como os contendores se encontram, portanto, a níveis diferentes, terçam armas com afinco, mas não acertam bem no alvo.

Mentalidade hebraica e cultura grega, filosofia moderna e concepções aristotélicas envolvem a linguagem de um conteúdo peculiar, de modo que a mesma palavra alcança ressonâncias variadas, de harmonia com o meio ambiente, onde se forja. Daí não só as divergências de concepções, mas — o que é pior ainda — o nublado

da atmosfera e a barafunda de toda a ordem, logo no ponto inicial da questão. Sim, parece-nos que toda a problemática sobre a presença real de Jesus, na teologia de hoje, converge sobre um tema dos primórdios: o conceito de *realidade*. É da maneira diversa de abordar que surgem as diferentes concepções eucarísticas. Ali encontramos a pedra angular do problema, o âmago de toda a questão.

É natural que este elemento — a definição de realidade — implique também ressonâncias sobre outros valores, situados nas suas imediações, como o conceito de *homem*. E tudo isto, é certo, envolve ainda uma panorâmica mais bem definida, em volta do tema da *criação*. Tem todas as medidas de justeza, como aliás adiante se há-de ver, a tese, já tantas vezes repetida, de que o dogma da presença de Jesus, na Eucaristia, respira em balada uníssona com o argumento da acção criadora de Deus.

Desde há alguns anos a esta parte que a Eucaristia tem sido alvo de insistentes controvérsias. Mantendo-nos estritamente aliados ao campo da presença real, verificamos deslocar-se, de um período para outro, a perspectiva da sua abordagem. Assim, na década que corre, mais ou menos, de 1950 a 1960, assistimos a uma discussão do tema, em que os contendores, de parte a parte, se situam ainda na varanda de uma certa miragem, alicerçada nos esquemas não-antropológicos da Física e da Ontologia. A controvérsia surge em Itália; e, entre outros, toma como intervenientes C. Colombo e F. Selvaggi¹.

É de notar que, em paralelo com esta interpretação — situada nos moldes da Filosofia natural, e que dá à realidade uma consistência própria, em forma independente na maneira como se situa por relação ao espírito humano —, há uma concepção metafísica, cuja individualização não é ainda nitidamente configurada, mas que constitui, segundo parece, uma como que tentativa de desapego dos moldes fisicistas e ontológicos, em direcção a uma toada estruturalmente sacramental da Eucaristia.

¹ F. SELVAGGI — *Il concetto di sostanza nel Dogma Eucaristico in relazione alla fisica moderna*, em «Gregorianum», Roma, 30 (1949) 7-45; id., *Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica*, ib., 37 (1956) 16-33; id., *Ancora intorno ai concetti di «sostanza sensibile» e «realtà fisica»*, ib., 38 (1957) 503-514; C. COLOMBO — *Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transsubstanziamento*, em SC, Milano, 83 (1955) 89-124; id., *Ancora sulla dottrina della transsubstanziamento e la fisica moderna*, ib., 84 (1956) 263-268; id., *Bilancio provvisorio di una discussione eucaristica*, ib., 88 (1960) 23-55; J. T. CLARK — *Physics, Philosophy, Transsubstantiation, Theology*, em ThSt, Woodstock, 12 (1951) 24-51; C. VOLLERT — *The Eucharist: Controversy on Transsubstantiation*, em ThSt, Woodstock, 21 (1961) 391-425.

Com estas palavras a define um autor: «Procurava-se, deste modo, a chave do problema na distinção entre o «noumenon» e o «phainoumenon», isto é, entre a própria realidade e a sua manifestação. Caminhavam assim os teólogos ao encontro da velha ideia de S. Tomás de Aquino. Todavia, não era ainda suficientemente clara a unidade entre a dimensão metafísica e a dimensão sacramental; e nem era ainda bem precisa a análise da relação entre o «fenomenal» e o «númeno». Mas a orientação em causa parecia oferecer boas perspectivas»².

Em tal maneira de repensar o dogma, podia dar-se o caso de as duas perspectivas em jogo — a metafísica e a sacramental — se concentrarem num plano de mera sobreposição, sem aquela intimidade, que caracteriza a feição antropológica de alguns autores modernos.

Estamos aqui, de facto, a tocar no nó do problema: a teologia, alimentada pela tradição secular da Igreja, concebe a realidade como algo dotado de consistência própria e objectiva, em independência do sujeito pensante, e estruturada — entenda-se, de modo particular, a realidade do mundo sensível —, de harmonia com as concepções aristotélicas, pelos dois factores de base, como são os acidentes e a substância.

Mas a cultura filosófica de hoje parece sentir uma certa relutância, perante uma compreensão deste género. Onde buscar a causa da alergia? Podemos já dizer que o travejamento ontológico, de uso e características tradicionais, se viu um tanto golpeado, no seu vigor e solidez, pela física dos quanta, pelos reparos de proveniência bergsoniana, pelos princípios emanados da crítica de Kant. E, na actualidade, impõe-se com grande energia o enunciado de que, no conhecimento do homem, caminham em moldes de intimidade o dado objectivo e o factor-sujeito. Por outras palavras, os filósofos parecem ingressar por uma forma intermediária, cujos extremos seriam ocupados pelo realismo exagerado e pelo idealismo puro, respectivamente de um lado e de outro. Assim, o conteúdo do conhecimento não se impõe como uma propriedade objectiva da realidade, em independência da nossa percepção.

Quer dizer: assim como, a propósito do sujeito, há a tendência para ver na corporeidade não uma como que forma de parede

² E. SCHILLEBEECKX — *La présence du Christ dans l'Eucharistie*, trad. do flamengo por M. Benzerath, Ed. du Cerf, Paris, 1970, p. 99.

a ocultar a sua alma, mas uma expressão, inadequada, sim, mas verdadeira expressão, do seu interior — o corpo é o espírito manifestado —, de igual modo, na realidade, não se concebe a existência de uma substância, situada para além dos acidentes, mas uma totalidade, em referência estrutural ao homem. Este é um ser-no-mundo e para-o-mundo, como a realidade é, desde o âmago de si mesma, uma coisa-para-o-homem. A isto se dá o nome de *concepção antropológica* do real, para a distinguirmos da maneira de a entender segundo os moldes da filosofia da natureza ou, como se diz, *perspectiva ontológica* das coisas.

Em certo sentido, a redescoberta da linguagem da Bíblia vem ao encontro destas orientações actuais do pensamento, sublinha-se. Aqui a antropologia do mundo é essencialmente uma *escatologia*; e a determinação humana de sentido é-lhe imposta pelo Criador, como meio fecundo de conhecimento, de amor e de vida.

Com certeza que uma panorâmica deste género não se ajustava, em forma precisa, àquela mentalidade tradicional da Igreja, o que explica as diversas tentativas, feitas com o intuito de repensar o dogma da transubstanciação, em novos moldes, ou seja, de harmonia com o quadro ideológico e cultural da nossa época.

A filosofia de hoje explora esta dimensão antropológica da realidade. Pode dizer-se que lhe repugna profundamente tudo o que lhe cheira a divisão. Segundo o pensar da escolástica, há, no homem, a alma espiritual, para além do corpo, velada e oculta no seu interior. Na realidade, distingue ainda uma substância, encoberta, digamos assim, pelo complexo dos acidentes. Parece-me que o movimento cultural, que nos envolve, tende, mas é, a colmatar brechas e a unir distâncias: vê no corpo o próprio espírito manifestado e no aparato material das coisas a expressão da própria realidade. Mas uma realidade essencialmente *antropológica*, ou seja, que o homem não recebe numa atitude de mera passividade, mas que ele manobra, actua e faz. Um mundo que ele *humaniza*.

A este propósito, seja-nos permitido aduzir aqui o testemunho de E. Schillebeeckx, nos seus próprios termos: «Chez l'homme... la perception a une *unité* tout à fait propre, caractéristique: celle d'un acte spirituel (notamment d'une ouverture active sur la réalité) avec l'objet de la perception sensorielle. Comme telle, la perception sensorielle (ce qui est perçu et la perception elle même) ne peut être dite ni objective ni subjective; on ne peut l'interpréter d'une façon ni réaliste ni idéaliste. Ce qui est perçu n'est pas indépendant

du sujet qui perçoit. Ce qui est perçu n'est pas indépendant de l'environnement qui l'interpelle et de ce fait ce n'est pas un pur état de conscience, mais ce n'est pas non plus indépendant de la réaction du sujet et n'est donc pas une qualité objective de la réalité. Cela implique que tout ce qui a un sens pour la perception sensorielle perd ce sens en dehors de la perception... Une pure perception sensorielle n'existe cependant pas chez l'homme: il voit, entend, touche, goûte, d'une façon *humaine*, et il humanise autant ce qui est perçu que la perception. La perception qui, comme telle, est uniquement au service de fins biologiques, se trouve ainsi assumée (avec son contenu) dans l'orientation réaliste de l'esprit humain, dans la sphère du spécifiquement humain, de «l'honnestum», ce qui signifie en fin de compte: le monde comme réalité divine dans laquelle nous pouvons pénétrer. Ainsi la perception (avec son contenu) est arrachée par en haut à sa propre relativité sensorielle et entraînée dans la direction de l'intention réelle spirituelle. De ce fait, elle va, de l'extérieur et comme en signe, orienter vers la réalité elle-même, cette réalité qui, comme telle, n'a de sens que pour l'esprit humain. En ce sens, l'homme élabore lui-même la valeur significative qu'a le contenu vis-à-vis de la réalité et il fait de ce contenu un signe indicateur»³.

O leitor desculpe, se esta citação foi demasiado extensa. Mas ela nos descobre como se encontra o pensamento cultural, em face da realidade. Melhor ainda: podemos notar aqui o quanto estes ressaibos de teoria de conhecimento se encontram tributários das hipóteses de Merleau-Ponty, sobre a percepção humana.

Por seu turno, a filosofia cristã, ao mesmo tempo que recalca o papel activo da inteligência, a posição criadora do sujeito frente ao mundo, que o cerca, insiste ainda na realidade como obra de Deus, como uma coisa que, sendo-para-o-homem, se apresenta como um dado anterior à significação que a nossa mente dela assimila. É quando respeita o mistério da realidade e na medida em que o faz que o homem constrói um mundo autenticamente humano. Aqui a verdade depende da consonância dos desígnios de Deus, expressos na criação, com a resposta e o acolhimento, que em nós suscitam e em nós encontram.

Tivemos ocasião de referir, atrás, que uma inteligência metafísica da transubstanciação parecia acabar por distinguir, nas coisas,

³ *Op. cit.*, pp. 138-139.

uma crosta de fenomenal, situada, pois, na periferia de um «númeno», este, por sua vez, mais íntimo e mais denso. Ora o que se dá em alguns pensadores modernos é a hipótese de uma complexidade existente mais no sujeito, na sua maneira de abordar o cosmos, do que nas próprias coisas.

Se há uma realidade e um fenomenal, este não existe tanto como uma entidade ao lado daquela, transformando-se os dois factores em elementos complexivos do objecto, mas como forma do próprio sujeito, dialogando no mundo: «Os conteúdos sensoriais, que experimentamos num contacto vital com o nosso ambiente..., não podem ser considerados como qualificações objectivas da realidade. É por isso que se torna impossível chamar-lhes acidentes, qualidades objectivas de uma «substância», que se situaria, por assim dizer, a um nível mais profundo»⁴.

Ou seja, em vez de procurarmos, no mundo objectivo das coisas, uma distinção nítida entre o «noumenon» e o «phainoumenon», a concepção antropológica do real parece antes complexá-lo na estruturação do espírito do mesmo homem: o «phainoumenon» não se distingue objectivamente da realidade, mas é a mesma realidade tal qual se nos manifesta. Este aparato do sensível marca a restrita inadequação dos nossos conhecimentos, pelo que o objectivo, na sua incomensurável riqueza, sempre se escapa ao homem no denso véu do mistério.

Uma vez ainda, chamamos a atenção do leitor para estas palavras, extraídas de «La présence du Christ dans l'Eucharistie», do conhecido E. Schillebeeckx, um dos teólogos que mais procurou adaptar o dogma da presença eucarística à mentalidade cultural, que hoje nos rodeia: «É, em parte, graças à percepção sensorial que o homem se abre ao mistério da realidade, ao ser metafísico, que é um dado anterior à significação ontológica conferida pelo homem, isto é, ao seu logos que faz *aparecer* o ser e que é assim *doador* de sentido. A realidade, como dado preliminar, não é fabricação humana. Não o é nunca: é criação de Deus. O dogma da criação, com o realismo metafísico que é a sua consequência, ocupa um lugar central em toda a reflexão teológica. A realidade criada precede toda a doação de sentido humano. Não é senão no interior deste mistério dado e na medida em que respeita o dom inviolável e misterioso, qual

⁴ E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 140.

é o «mundo de Deus» que o homem pode, pela doação de sentido, construir um mundo humano.

Mas a forma como a realidade *aparece* é determinada, em parte, pela condição do homem, pela sua actividade de conhecimento sensorial ou conceptual e pelas suas relações concretas com as coisas. Daí deriva uma certa distinção entre a própria realidade e o fenomenal. É certo: a realidade não se encontra atrás do fenomenal; é a própria realidade que aparece. Mas precisamente o que aparece é marcado pela forma complexa que o homem tem de abordar a realidade, consequência da sua complexa maneira de ser. Toda a manifestação da realidade põe em jogo o logos humano, ou seja, a doação humana de sentido joga aí um papel. Que haja aí uma certa distinção entre o fenomenal e a realidade provém da inadequação do nosso conhecimento do real. Neste sentido, aquilo que aparece, ou o fenomenal, é *senal* da realidade, significando a realidade. Nesta perspectiva, o fenomenal compreende, portanto, não só o que é percebido pelos sentidos, mas tudo o que é *exprimido* da própria realidade ou o que aparece concretamente para nós. Esta fenomenalidade é ainda inadequada em relação com o que é, de facto, exprimido (a realidade como mistério). Todo o conhecimento explícito da realidade é, portanto, um todo complexo, no qual a abertura *activa* para *aquilo* que se apresenta como realidade vai sempre acompanhada de uma *determinação humana de sentido*. Esta é, por sua vez, condicionada por aquilo que aparece realmente»⁵.

Unindo distâncias e preenchendo barrancos, no que se refere ao conceito de homem, como a propósito de realidade, a filosofia moderna prendeu uma e outra coisa numa comunhão indissolúvel: o mundo existe para o homem. O pensamento cristão vai um tanto mais longe e acrescenta: foi para expressar um desígnio de amor que Deus fez o mundo criado. As coisas existem como portadoras de uma mensagem divina para nós. Logo, o ser-para-o-homem, dito do real, confunde-se com a sua existência concreta.

Num colóquio realizado, em Passau, na Alemanha, L. Scheffeczyk chegou a concluir, com segurança, que o sentido bíblico do dogma da criação está intimamente ligado à *dimensão antropológica* das coisas da terra: o *ser* destas é, no fundo, sinal e símbolo de realidades espirituais e divinas⁶.

⁵ *Op. cit.*, pp. 140-141; cf. pp. 119-122.

⁶ *Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie*, em M. Schmaus (dir.), «Actuelle Fragen zur Eucharistie», Munich, 1960, pp. 156-179.

Já antes, o conhecido teólogo protestante e professor da Universidade de Genève, F. J. Leenhardt, pôs isto de relevo, colocando diante de nós, à maneira de um díptico, o sentido da realidade, tal como a concebia o homem de formação grega, de um lado, e como a recordava o judeu, nutrido da Bíblia, por outro lado. Para o primeiro, é o real que se impõe na sua dimensão estática e objectiva; e o homem é como que moldado por ele, numa atitude de quase passividade. Para um judeu é exactamente o contrário: o real faz-se; e o sujeito activo deste acontecimento cabe-nos a nós próprios. Utilizando as suas palavras, traduzidas em nosso idioma: «Para o grego, a linguagem exprime o objecto, o mundo exterior, a realidade objectivamente dada. É uma linguagem lógica, que diz verdadeiramente o que a coisa é, que a recorta, a analisa, a enumera e a pensa. Tais são exactamente os sentidos do verbo *légein*... A linguagem do hebreu, pelo contrário, exprime não o objectivo, mas o sujeito, a sua atitude face às coisas, a sua posição entre elas, o domínio que exerce sobre elas, em se lhes impondo. Palavra, em hebraico, é também acção, acontecimento; e o termo *dabar* tem estes dois sentidos. Aquele que fala não é passivo, mas activo, em relação às coisas. A sua linguagem não diz o que as coisas são, mas o que o sujeito faz delas, o que elas se tornam. Numa fórmula um tanto paradoxal, eu diria que a linguagem do grego é lógica e a do judeu escatológica. Este não vê as coisas, que estão no mundo, pelo que elas são, mas pelo que elas são chamadas a ser; refere-as ao seu fim, insere-as num movimento, numa história. Ao falar, o hebreu afirma-se como obreiro de um mundo em movimento, como agente de uma história em fase de realização. É à imagem de Jahvé, que, tendo criado o mundo, o ordena pela Sua palavra e, por ela, o continua a dirigir. *Dabar* é verdadeiramente actividade, potência, agente histórico, causalidade»⁷.

Daí a distinção necessária entre a estrutura físico-química do objecto e a sua vocação, de harmonia com o destino gizado por Deus, e que forma a autêntica realidade do ser. Daí que a percepção deste sentido profundo das coisas — e é para o expressar que a natureza visível é chamada à sua existência concreta — só pode atingir-se num acolhimento de fé. Continua o autor há pouco citado: «... o

⁷ *Ceci est mon corps. Explication de ces paroles de Jésus-Christ*, em «Parole-Écriture-Sacrements», Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1968, p. 152. Esta obra reúne alguns trabalhos de F. J. Leenhardt, originariamente publicados em diversas datas, tendo este visto a luz do dia, pela vez primeira, em 1955, integrado na colecção «Cahiers théologiques», da mesma editorial, e com o n. 37.

judeu vê as coisas e vive no mundo como crente. A sua fé leva-o a subentender, para além da realidade banal e quotidiana, uma realidade mais profunda e mais real, que tem o seu fundamento na vontade de Deus, criador das coisas e ordenador do mundo. A fé atribui à realidade uma dimensão em profundidade, inacessível aos olhos profanos». E logo adiante: «Assim se compreende este facto, um tanto paradoxal: o judeu, em virtude da sua fé, pode dizer de uma coisa que ela é o que não é, porque a sua crença procura o ser desta coisa numa perspectiva diferente, mais profunda do que aquela que se manifesta ao pensamento profano. Aqui não há nenhuma contradição, já que o crente no interior da realidade, que se dá imediatamente aos sentidos, reconhece uma realidade mais substancial, em relação com a vontade de Deus»⁸.

Evidentemente, encontramos-nos na presença de um vasto problema de linguagem e, mais fundo ainda, de uma questão em torno do conceito de pessoa, que pela linguagem se afirma em relação às coisas deste mundo, ou melhor, que por ela traduz a sua maneira de compreender o cosmos, com tudo o que nele habita. Por isso, afirmávamos, logo de início, que o problema da realidade toca o âmago de alguns assuntos, acantonados nas suas imediações. Como diz ainda F. J. Leenhardt: «...a linguagem grega traduz o objectivismo do pensamento, a acção dos objectos sobre o sujeito: a linguagem diz o que uma coisa é, tal como se vê, tal como se julga, tal como se pensa, no seu estado puro, geométrico e físico. A linguagem hebraica traduz o sentimento de homens, que não se deixam impor pela aparência das coisas e suas impressões; que procuram, para além das coisas brutas, o que elas dizem, o seu significado, a vontade que nelas se exprime, a «palavra» que elas traduzem. O grego vê o mundo para o contemplar na suprema *teôria*; o judeu escuta o mundo para lhe responder. O grego é um sujeito pensante, o judeu um sujeito responsável; o grego reflecte, o judeu obedece...»⁹.

Os autores, que ingressam, deste modo, por uma concepção escatológica dos seres da criação, tentam identificar o sentido das coisas com a sua mesma realidade metafísica. Neste caso, o fenomenal apenas concede emergir o ser, no momento em que a inteligência lhe assimila o valor: «Nelas mesmas, as coisas são verdadeiramente, em virtude da vontade salvífica de Deus criador, portadoras de salvação e revelação, revelação que, simultaneamente,

⁸ F. J. LEENHARDT, *op. cit.*, pp. 152-153.

⁹ *Op. cit.*, p. 153.

descobre e oculta. E são-no de forma metafísica, real e não só no pensamento dos crentes, mesmo que um não-crente seja incapaz de reconhecer esta realidade do ser, ao menos no seu pensamento consciente. Neste sentido, podemos já dizer que todo o mundo material tem um significado geral quase sacramental. Esta concepção cristã da criação não volatiliza a matéria, antes a reconhece precisamente na sua significação mais profunda. Para o crente, a função de *sinal* das coisas terrestres está exactamente ligada ao seu *ser concreto*¹⁰.

A *vocação* do mundo constitui a sua autêntica realidade, embora apenas se torne acessível aos olhos espirituais da fé. Neste domínio, o profano fica-se por uma perspectiva superficial, exterior e periférica. Aqui a teologia baptizou as sugestões gnoseológicas: a percepção humana capta, apreende e cataloga a realidade, humaniza os seres do mundo. Mas fá-lo, acolhendo um sentido que Deus neles já tinha depositado, com antecedência.

Ch. Davis, à semelhança dos autores, que acabamos de citar, distingue os diversos níveis da realidade, especialmente, de modo concreto, nas aplicações referentes ao pão: o seu nível de superfície — amálgama de diversos materiais — e o seu realismo antropológico isto é, como objecto humano. E dizemos «realismo», na medida em que, para Ch. Davis, o seu valor não se impõe na qualidade de mera criação do pensamento, embora, por outro lado, não seja uma entidade da natureza, inteligível na ordem física, em independência do homem¹¹.

Ao abordarmos o sentido do dogma da criação e, em consequência, ao descobrirmos no mundo palpável a expressão misteriosa do divino, isto é, o valor antropológico da realidade, tocámos logo no conceito de *homem*, como ressonância imediata, oriunda dos laços íntimos do correlativo. A comunhão de interdependência provoca reciprocidade de vibrações.

Se nos pudéssemos exprimir desta maneira, diríamos que o pensamento actual, assim como descobre uma *antropologia da realidade*, assim nos desenha uma *cosmologia do homem*. Por outras palavras, o real emerge como que orientado, desde o seu íntimo, para-o-

¹⁰ E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 120.

¹¹ *Intelligence de la présence réelle*, em «Théologie d'aujourd'hui et de demain» (obra de vários autores em colaboração), Ed. du Cerf, Paris 1967, p. 175. É a edição francesa do título original inglês «The Word in History», Ed. Sheed and Ward, New York.

-homem; e este, a partir da medula da sua interioridade, se revela como ser-no-mundo e para-o-mundo.

Consequentemente, repugna à mentalidade de hoje a complexa dicotomia, jacente no homem tradicional: um corpo e uma alma, com distinção nítida e acção como que em separado. Dualidade que raiou pelo exagero, no mundo do platonismo e de Descartes, e que, mesmo na forma moderada da filosofia escolástica, tem ressaibos de inaceitação.

Isto para certos autores contemporâneos. Apertam eles, de tal maneira, o nó entre o corpo e o espírito, que a dualidade escolástica se resolve em comunhão. A pessoa não pode actuar-se em aperfeiçoamento num diálogo a sós com os seus botões, numa interioridade convertida sobre si mesma. O aperfeiçoamento faz-se no órgão corporal, que é a própria subjectividade em carne e osso, podemos dizê-lo. Assim, reduzido o problema a termos concretos, não seria descabida tal frase: este homem é o seu próprio corpo, modo de afirmação, em que o predicado *ser* põe de relevo a identidade do pensamento hodierno, em oposição ao vocábulo *ter* do dualismo tradicional.

E. Schillebeeckx sintetiza, desta maneira, as actuais perspectivas: «o homem não é uma interioridade fechada, que, em seguida, se encarna no mundo, numa segunda fase, por assim dizer, através da corporalidade. O corpo humano pertence, como tal e de forma indissolúvel, à subjectividade humana. O eu humano está essencialmente em e junto das coisas do mundo. Não é em si uma pessoa, senão quando está com as outras coisas e, sobretudo, com as outras pessoas. Estar-no-mundo pela manifestação de si na corporalidade, o eu não o pode senão orientando-se para os outros homens. Não é senão na abertura aos outros e ao mundo que a interioridade se constitui plenamente, enquanto pessoa. O homem manifesta-se no corpo; nele se torna visível, perceptível, público. Neste sentido, podemos dizer de forma não-dualista: o corpo não nos orienta para uma alma, que se encontraria «atrás», não é um sinal do espírito, mas é esta mesma interioridade, enquanto que manifestada. Assim, a interioridade permanece, ao mesmo tempo, velada. Isto não significa, porém, que ela fica oculta atrás das formas da expressão corporal, mas antes que, através destas, alcança uma manifestação velada»¹².

¹² *Op. cit.*, pp. 91-92.

As considerações, agora formuladas, podem trazer-nos à memória alguns elementos comparativos, de certo valor, em ordem a individualizarmos as duas figuras do homem, a tradicional e a presente. Para a escolástica, o corpo era ainda *sinal* do espírito, já que, de per si, este é susceptível de nos orientar para um objecto distinto e até ausente. Vinha a calhar dizermos que se exprime em forma de uma *epistemologia* do sinal. Mas a fenomenologia em vigor caminha para um tanto mais longe: o corpo é a pessoa concreta. Assim, em todo o comportamento e em qualquer acto, há um compromisso inteiro do próprio sujeito. É o mesmo eu que se dá, que se entrega e que se comunica em realizações corporais. Logo, mais que tensão epistemológica de um mero sinal, há uma perfeita *antropologia* do acto simbólico.

É possível que as verdadeiras intenções da Escritura mantenham consonâncias com esta fenomenologia do dom-de-si-no-corpo, se assim nos podemos exprimir. Oicamos atentamente F. J. Leenhardt. São palavras originais: «...le mot «corps» ne peut avoir pour un homme formé par la culture hébraïque, le sens étroit qu'il a pris pour nous sous l'influence de la pensée grecque, encore renforcée par le cartésianisme, qui ne voit dans le corps que l'étendue et le dissocie totalement de l'âme ou de l'esprit. La réflexion moderne réagit contre cette désincarnation de l'homme; elle redécouvre la réalité du corps et son rôle dans la vie de la personne. On ne conçoit pas une personne sans l'organe de son contact avec le monde, sans son corps qui est le lieu de son insertion dans le monde, le moyen de sa présence au monde et aux autres. Certes, comme matière, le corps est indifférent; dans les traités de médecine, tous les corps se confondent. Mais dans la réalité, non seulement j'ai un corps, mais je suis mon corps. Cette matière n'est pas indifférente, en tant qu'elle est avouée et assumée par le sujet pour réaliser sa présence en un lieu, son actualité dans un temps. Et réciproquement, les autres sujets se rendent présents à moi par leur corps. On n'atteint jamais personne sans l'intermédiaire d'une corporalité quelconque, sans se choisir un corps comme organe d'expression et de communication. Toute cette philosophie du corps qui est aussi une théologie du corps et une anthropologie est évoquée dans l'usage que l'hébreu faisait de l'expression: «Toute chair» *kôl-bāsār*, dans le Nouveau Testament *pāsa sār:x*»¹³.

¹³ *Op. cit.*, p. 150.

Deixemos, agora, os conceitos de *realidade* e o de *pessoa*. O que expusemos, muito ilustrado com as palavras de alguns autores, parece-nos ter sido o bastante, para atingirmos um dos elementos constitutivos do núcleo do problema eucarístico, em fase de densa fermentação.

O ministério do homem, sujeito-no-mundo e para-o-mundo, é o de proceder a uma tarefa de *humanização*, pela descoberta do valor da realidade ou do sentido de Deus, que na materialidade das coisas se traduz e se exprime. Como se trata de uma revelação do Alto no cosmos, por isso é que a realidade dos seres se extralimita nas proporções do mistério. Assim, apodera-se do sentido daquelas; mas de um sentido que se lhe dá em manifestação e que, por outro lado, sempre se lhe escapa. Somos investigadores da verdade; mas às apalpadelas e em gruta de insondável riqueza. Apesar de tudo, o trabalho de verdadeira humanização apenas se realiza numa directriz de fidelidade ao divino.

As considerações em referência vão constituir um ponto de passagem para ulteriores desenvolvimentos, no tocante ao objectivo da presença real, assim como a orientam alguns dos autores, nossos contemporâneos.

Já B. Welte, no citado colóquio de Passau sobre a Eucaristia, de Outubro de 1959¹⁴, tinha aludido à possibilidade de uma coisa se transformar em diversas realidades, na aquisição de diferentes valores ou significações, mantendo a mesma fenomenologia no plano da sua estruturação físico-química. Bastaria recordar o que acontece, a respeito de um templo grego. Como a mesma realidade se transfigura: aos olhos dos seus artífices o monumento pode significar uma coisa bem diferente do valor que nele mesmo descobre o homem de convicta religiosidade. E aos turistas de agora, sob a visão de aparências iguais, mergulha, no íntimo do seu espírito, uma coisa muito distinta.

O mesmo sucede com um pedaço de tecido, que pode traduzir diferentes realidades, até mesmo a de nela se nos comunicar a chama palpitante do coração pátrio. E B. Welte, que aliás apresentou as sugestões, acima de tudo, como hipótese de trabalho, sublinha o carácter realista e objectivo de todas estas trans-significações. Mais

¹⁴ *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg-im-Br., 1965, pp. 459-467.

profundas até que as realizadas ao nível de superfície, ou seja, no âmbito da constituição material dos seres.

E. Schillebeeckx assim resume a opinião de B. Welte: «Ele parte do suposto de que as relações espirituais e pessoais são mais reais que as relações físico-materiais... ser, ser verdadeiro e ser bom («ter um sentido para»), de harmonia com uma concepção autenticamente tomista, são conceitos interdependentes. No seu próprio ser, as coisas têm um sentido para alguém (Deus, o homem), um sentido original, que pertence à própria realidade, porque, sem este «ter-um-sentido-para», uma coisa não seria o que ela é. Este «ter-um-sentido-para» transcendental é particularizado em formas concretas. Uma substância química pode ser um alimento, mas igualmente um combustível. Se este sistema de relações mudou, o próprio ser de uma coisa muda também. Um templo grego é uma coisa diferente para os seus construtores, para os que celebram o culto nele e para os turistas modernos. O homem está essencialmente comprometido nesta mudança de relações. Mas esta última não o põe em jogo a ele só: o próprio ser das coisas muda, quando muda o sistema de relações. Assim, pode dizer-se que o templo sofreu uma «transubstanciação histórica». Há igualmente sistemas de relações que têm o homem por *autor*. Com isso se encontra determinado «de uma maneira que comprometo» *aquilo* que o ser em questão é realmente. Um tecido de cor é uma pura decoração; mas, se um governo decide fazer dele a sua bandeira nacional, então o tecido já não é a mesma coisa, e isso *real e objectivamente*. Sob o ponto de vista físico, não mudou nada; e, entretanto, o ser desta coisa mudou essencialmente. Uma determinação de sentido deste género é, na verdade, mais real e mais profunda, que uma mudança física ou química»¹⁵.

Para se compreender a objectividade destas trans-significações, será necessário não perder de vista o que anteriormente foi dito sobre o conceito do real. Melhor ainda se entenderá a questão, se ampliarmos os horizontes, até atingirmos o campo das relações

¹⁵ *Op. cit.*, pp. 104-105. Cf. o pensamento do mesmo E. Schillebeeckx: «Uma coisa pode tornar-se essencialmente diferente, sem que mude o seu conteúdo físico ou biológico... O homem vive, de facto e muito naturalmente, de «trans-significações» contínuas: ele *humaniza* o mundo. E estas mudanças de sentido têm uma acção mais penetrante que simples mudanças físicas, que se situam a um nível inferior e, neste sentido, menos real. A determinação de sentido é mais que uma simples intencionalidade psíquica: *op. cit.*, p. 124. E, concretamente, a propósito da refeição, assinala as diversas mudanças de sentido, sempre embrenhadas de realidade: *ib.*, pp. 127-130.

entre o «noumenal» e o «phainoumenon», ou a coisa tal como, de facto, nos *aparece*.

Os esclarecimentos fornecidos sobre a mudança de realidade, a nível profundo, quando a constituição físico-química se mantém inalterada, tem uma importância decisiva para os esforços de reinterpretação do dogma eucarístico: não querem os autores vazar no esquecimento a alta *especificidade* da presença de Jesus, no sacramento do altar, que, por ser assim, não pode confundir-se com a Sua actuação no realizar-se efectivo dos outros gestos do culto. Não a salva-guarda a distinção entre Pessoa de Jesus, cuja presença se restringiria ao pão eucarístico, e virtude da Paixão, que actuaria nos restantes sacramentos. Até porque hoje não se adere, com facilidade, à maneira de distinguir entre uma presença rigorosamente pessoal, adstrita àquele que representa o vértice do culto litúrgico da Igreja, e uma presença virtual, comum a todos os outros actos sacramentais. A doação acarreta sempre um empenho, mais ou menos, fundo e pessoal; e, deste modo, reclama uma presença efectiva do próprio sujeito.

Mas sabe-se, por outro lado — e isto é uma afirmação constante da Igreja —, que na Eucaristia se verifica uma presença muito própria. E é este dado teológico, culminado por uma decisão solene de fé, no Concílio de Trento, que as tentativas de reinterpretação procuram manter. É que a presença de Jesus é *substancial*, quer dizer, por *identidade* com a substância do pão e do vinho. Não é, pois, uma simples presença dinâmica, que poderia verificar-se ainda na hipótese de uma *consubstanciação* pura e simples; antes faz apelo a uma *transubstanciação* verdadeira e autêntica, enquadrada pelos autores referidos nas categorias modernas do real.

Só nesta linha é que pensam manter a teologia eucarística ao nível do pensamento hodierno, sem para tanto queimarem em sacrifício a doutrina secular da Igreja. E é, sobretudo, a decisão solene do Concílio tridentino que mais os preocupa. Como católicos que são e que pretendem continuar a sê-lo, não querem até mesmo sugerir ao de leve a hipótese de verdadeira ruptura. Como homens, empenhados na tarefa do diálogo, repugna-lhes a distância cultural do ambiente. Daí os estudos sobre as fórmulas do Concílio tridentino, cujos pontos de vista não deixam de ter a sua importância e ainda as suas fundamentações positivas. Chegam a adoptar a palavra *transubstanciação*, com gosto até; embora a esvaziem das suas ressonâncias escolástico-aristotélicas, que consideram facto de contin-

gência, em razão dos condicionalismos históricos do séc. xvi. Só divergem na maneira como a consciencializam no íntimo dos Padres da época: ou lhes atribuem conhecimento explícito da natureza fortuita e ocasional das categorias de Aristóteles — o que parece, aliás, pouco provável —, ou lhes fornecem a convicção da necessidade de uma tal linguagem, mas enquadrada num regime de subordinação à ideia-mestra e fundamental: a presença *específica* do Salvador na Eucaristia. Só isto dará razão à principalidade do sacramento do altar, por sobre todos os outros gestos culturais¹⁶.

Uma visão feliz para estes teólogos, já que o Concílio deixaria uma porta aberta à incrustação do dogma em moldes culturais, alheios a invólucros da Filosofia da natureza. Far-se-á então a mudança da realidade — o pão e o vinho no Corpo e Sangue de Cristo —, afinando-a pelas novas perspectivas da concepção antropológica das coisas e do mundo.

O acasalamento da doutrina eucarística com as correntes ideológicas da Filosofia contemporânea, sem perda de vista do elemento originário, quanto à actuação salvífica de Jesus, foi assim traduzido por um dos teólogos mais em evidência: «O pão..., materialmente falando, é o total das suas substâncias componentes; mas formalmente falando — o autor refere-se aqui agora ao contexto antropológico — é a unidade ou padrão que lhe é imposto, formando deles um objecto humano particular e ligado ao homem.

Pelas palavras da consagração, Cristo dá a este mesmo conjunto de substâncias físicas uma nova unidade ou padrão; e daí um novo objecto e uma nova relação para o homem. Por causa das Suas palavras, identificando-Se Ele mesmo com o objecto, os componentes materiais manifestam doravante a Sua própria realidade e tornam-se o meio pelo qual esta realidade nos é transmitida. Faz deles a encarnação simbólica d'Ele mesmo, sendo o adjectivo «simbólico» empregado aqui no seu sentido pleno. Isto muda a realidade

¹⁶ A relação entre categorias aristotélicas e presença eucarística, no Conc. de Trento, é concebida, de maneira diferente, pelos autores de hoje. Duas opiniões extremas e uma intermediária: 1) E. Gutwenger (*Substanz und Akzidenz in der Eucharistielehre*, em ZKTh, Wien, 83 (1961) 257-306, segundo o qual Trento canonizou as concepções aristotélicas, na qualidade de «*praeambula fidei*»; 2) uma opinião contrária, a de G. Ghysens (*Présence réelle eucharistique et transubstantiation dans les définitions de l'Eglise catholique*, em «*Irénikon*», 32 (1959) 420-435), para quem o dito Concílio voltou as costas, intencionalmente, a essas mesmas categorias; 3) E. Schillebeeckx envereda por um meio termo: os Padres compreenderam o dogma dentro dos quadros da filosofia da natureza, mas apenas com o intuito de pôr a salvo a auto-doação peculiar de Jesus, na Eucaristia (*op. cit.*, pp. 19-80; 93-95). É esta ainda a opinião de Ch. Davis, *op. cit.*, pp. 173. Cf. K. RAHNER — *La présence du Christ dans le sacrement de l'Eucharistie*, em «*Écrits théologiques*», vol. IX, Ed. DDB, Paris, 1968, pp. 93-124.

ontológica do objecto. A sua constituição formal como pão cessa e não está mais ligado ao homem como pão. Os componentes materiais permanecem com o seu poder de alimentar o corpo do homem. A sua permanência é requerida para que haja sacramento, no qual Cristo Se dá a nós como alimento. Mas tornaram-se participantes de um novo todo, de uma nova unidade, com uma nova inteligibilidade e uma nova relação para o homem. Nasceu um novo objecto, a saber, o sacramento no qual a realidade de Cristo é o constitutivo principal ou formal — a substância, se assim nos podemos exprimir —, sendo os outros elementos do todo subordinados a esta realidade, como seu sinal e meio, pelo qual ela nos é sacramentalmente acessível. Formalmente falando, o pão, a realidade do pão, como tal, já não existe. Doravante, o objecto é o sacramento do Corpo de Cristo, ou seja, a realidade do Seu Corpo, manifestada pelo símbolo sacramental»¹⁷.

Vemos, pois, qual seja o enquadramento destas novas perspectivas eucarísticas. Joga nisto um papel determinante a evolução do pensamento hodierno. Este contexto cultural mostra-nos como os vocábulos *realidade* e *homem* — aliás com reflexos de interdependência — se infiltraram no âmago do problema. No campo agora da Filosofia cristã desenha-se também um novo conceito de *criação*. No fundo, uma controvérsia de *linguagem*, ou uma nova maneira de a pessoa se afirmar, em relação às coisas deste mundo.

O contexto filosófico, tão vasto e complexo, como no-lo foi dado perceber, diz-nos também sobre algo de sem-razão, em que se caiu e se fez com reincidência, ao gizar-se a acusação sobre a cabeça de certos autores dos nossos dias de defenderem uma simples transfinalização ou trans-significação, sem mudança da realidade. Vimos como este último conceito se esboça, nesses teólogos, e como neles a consagração eucarística importa uma verdadeira mudança do objecto, ao nível da sua dimensão antropológica. A acusação deriva do desajustamento, quanto a perspectivas, em que os contendores se situam.

Com certeza que outros elementos se poderiam ajuntar, particularmente a propósito da riqueza de dados, na ordem da intersubjectividade, que nos concedeu o existencialismo e a fenomenologia

¹⁷ CH. DAVIS *op. cit.*, pp. 175-176.

do dom-de-si-no-dom-de-alguma-coisa¹⁸. Dados que, de resto, são aproveitados por todos os teólogos católicos. E ainda bem. Mas os introdutores da concepção antropológica da realidade na transubstanciação eucarística exploram-nos mais a fundo e assimilaram-nos à perfeição.

Ao fim e ao cabo, estou certo de que, de parte a parte, um mesmo amor à Eucaristia os atrai e os nutre. Brilha nos seus olhares inquietos a mesma réplica de Simão Pedro: «Senhor, para quem havemos nós de ir? Tu tens palavras de vida eterna...» (Jo. 6,68).

F. CARVALHO CORREIA

¹⁸ Cf. J. MÖLLER — *De transsubstantiatie*, em «Ned. Kath. Stemmen», 56 (1960) 2-14; id., *Existenciaal en categoriaal denken*, ib., 166-171. Especialmente P. SCHOONENBERG — *De tegenwoordigheid van Christus*, em «Verbum», 26 (1959) 148-157; id., *Eucharistische tegenwoordigheid*, em «De Heraut», 95 (1964) 333-336; id., *Nogmaals: Eucharistische tegenwoordigheid*, em «De Heraut», 96 (1965) 48-50. Além destes trabalhos, outros se escreveram, na Holanda e na mesma língua, quer por estes, quer por outros, como L. Smits.